Conférence prononcée à Napoli

ENTRE RECONNAISSANCE ET DESYMBOLISATION : LE STATUT DE L'IDENTITE DANS L'HISTOIRE OCCIDENTALE

Alain de Benoist

Située à l'intersection de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie sociale, la question de l'identité est une question typiquement moderne. Dans les sociétés traditionnelles, cette question ne se pose pas et ne peut tout simplement pas se poser. L'identité individuelle, en particulier, n'y est pas un objet de pensée conceptualisé comme tel, puisque l'individu se pense malaisément en dehors du groupe et ne saurait être conçu comme une source suffisante de détermination de soi. Comme l'écrit Charles Taylor, « le terme même d'"identité" est anachronique pour les cultures prémodernes – ce qui ne veut pas dire que le besoin d'une orientation morale ou spirituelle était moins absolu auparavant, mais seulement que le problème ne pouvait pas se poser en termes réflexifs, relatifs à la personne, tel qu'il se pose pour nous ».

Dans les sociétés prémodernes, ce que nous appelons identité (mais que nul ne désigne alors de la sorte) est essentiellement une identité de filiation, tant dans l'espace privé que dans l'espace public. L'identité se déduit de la place attribuée socialement à chacun par la naissance, le lignage ou l'appartenance. La singularité individuelle n'est évidemment pas niée, mais posée *à partir* de l'appartenance communautaire. L'identité subjective s'organise alors autour d'un sentiment d'être qui s'exprime dans le langage du mythe d'origine. Pour les Grecs, aller au théâtre, revient d'une certaine manière à assister à une *re-présentation* de ce qui les spécifie en propre. La réalisation de soi consiste alors à rechercher l'excellence dans la conformité à l'ordre des choses. Quant à l'identité des autres, elle ressort simplement de la description des mœurs et des coutumes que le voyageur rencontre loin de chez lui. Chaque peuple sait qu'il existe des peuples différents.

Il en va encore plus ou moins de même au Moyen Age. La question de l'identité ne se pose que très imparfaitement dans une société d'ordres et d'états parce que ces horizons sont fixes. Donnés comme faits objectifs, ils déterminent l'essentiel de la structure sociale. La reconnaissance légale de l'individu, c'est-à-dire l'affirmation de son statut en tant que membre du corps social jouissant d'un certain nombre de libertés ou de capacités garanties, s'opère à partir de ces états fixes. Dans la société médiévale, la valeur qui prévaut est en outre

la loyauté. La question n'est pas alors de savoir qui je suis, mais envers qui je dois être loyal, c'est-à-dire à qui je dois faire allégeance. Mon identité découle directement de cette allégeance. La société est donc fragmentée, constituée en segments qui s'imbriquent les uns dans les autres, mais restent en même temps fondamentalement distincts les uns des autres. Cette séparation limite l'hostilité entre les castes et les états, hostilité qui se déchaînera lorsque l'Etat-nation commencera à se mettre place, en tentant d'homogénéiser toute cette diversité.

On comprend alors d'emblée que la montée du questionnement sur l'identité s'est opérée, d'une part en réaction à la dissolution des liens sociaux et à l'éradication des repères induites par la modernité, et d'autre part en relation directe avec le développement de la notion de personne en Occident. Au XVIII[e] siècle comme de nos jours, dire de quelqu'un qu'il est une « personne » veut dire en effet qu'il possède une liberté individuelle, et donc qu'il peut à bon droit être considéré indépendamment de ses appartenances. Il existe de ce fait un rapport entre la question de l'identité personnelle et le développement de l'individualisme, celui-ci étant à comprendre en deux sens différents : la valeur qu'on attribue à l'individu par rapport au groupe et l'intensité des rapports de soi à soi.

L'idéal du désengagement trouve sa formulation première dans l'idée platonicienne, stoïcienne et chrétienne selon laquelle il ne faut plus chercher la vertu dans la vie publique, mais viser à la maîtrise de soi par la raison. Mais surtout, comme le montre très bien Charles Taylor, la première des sources morales de la modernité est la notion d'*intériorité*, qui apparaît elle aussi dans une large mesure avec le christianisme. Saint Augustin affirme que le chemin vers Dieu passe d'abord, non plus par un contact avec une source extérieure, le monde visible par exemple, mais par notre conscience réflexive. « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même » (« *Noli foras ire, in teipsum redi* »), écrit-il. Le for intérieur devient ainsi un espace d'autosuffisance par rapport au social. Il devient le lieu d'une mise à l'écart qui permet la rencontre avec Dieu. Augustin confère au for intérieur le statut d'espace où s'effectue la quête de la connaissance de Dieu : se tourner vers l'intérieur de soi-même, c'est faire un pas vers le Créateur. Le libre-arbitre, parallèlement, est redéfini comme capacité de consentement. La conséquence qui en résulte est l'idée que le sujet humain se définit essentiellement comme un moi qui peut être posé comme tel, indépendamment de toute relation humaine. L'individu commence à devenir une affaire privée.

Avec Descartes, un nouveau pas est franchi. Descartes approfondit l'intériorisation des sources morales, en poussant l'homme à se désengager du monde pour assumer à son endroit une position de maîtrise. Il y a chez lui une sublimation du sujet qui l'amène à lui conférer une sorte de solitude ontologique dans laquelle l'individu n'a plus besoin d'un rapport à l'autre pour exister. L'âme n'est plus seulement un regard intérieur, mais un centre organisateur autonome. La connaissance repose désormais sur une juste représentation des choses construites intérieurement dans l'esprit par le jeu de la raison. En objectifiant le monde qui nous entoure, en le transformant en objet soumis à l'appropriation technicienne, Descartes inaugure un mode de connaissance procédurale qu'on retrouvera dans la pensée libérale.

L'idéologie individualiste va trouver là l'une de ses sources majeures. En enfermant l'identité dans l'intériorité, le subjectivisme cartésien impose en effet une conception du sujet comme entité indépendante et « désengagée ». « Le désengagement et cette idée que la nature des choses se situe à l'intérieur, écrit Charles Taylor, ont contribué l'un et l'autre à créer un

concept nouveau d'indépendance individuelle. Le sujet désengagé est un être indépendant, en ce sens que la personne doit trouver en elle ses raisons d'être essentielles et ne doit plus se les laisser dicter par un ordre plus vaste auquel elle appartient. Le nouvel atomisme politique qui apparaît au XVIIe siècle, notamment dans les théories du contrat social de Grotius, Pufendorf, Locke et d'autres, est une des conséquences de cette position ».

Le questionnement identitaire est donc bien un phénomène moderne. Il se développe à partir du XVIIIe siècle sur la base de l'individualisme naissant, issu de la valorisation chrétienne du for intérieur, du rationalisme de Descartes, de la valorisation de la vie ordinaire et de la sphère privée, enfin de la théorie de Locke, qui donne à la libre volonté des individus la priorité par rapport aux obligations sociales.

Le romantisme hérite lui aussi de l'idée d'intériorité et de vie ordinaire, mais il va la transmuer en désir d'harmonie avec la nature, et c'est en réaction contre un individualisme dénoncé comme « desséchant » qu'il va s'affirmer. S'opposant à l'idéal mécaniste des Lumières, l'expressivisme romantique élève les sentiments au-delà des impératifs de la seule production matérielle. Les sentiments acquièrent dès lors un pouvoir créateur. La spontanéité et la créativité deviennent des vertus. L'image (par opposition au concept) recommence à dévoiler la signification profonde des choses. Le nouveau sentiment de la nature la valorise pour et par les sentiments qu'elle fait naître en nos cœurs. La nature est intériorisée : « Le chemin secret va vers l'intérieur », écrit Novalis.

L'idée fondamentale de la théorie expressiviste, qui trouve son accomplissement dans le romantisme allemand et dans la philosophie de Herder, est d'abord que nous devons nous mettre à l'écoute de notre nature intérieure pour nous découvrir nous-mêmes, et ensuite que notre personnalité est dotée d'une originalité à nulle autre pareille. L'action morale devient alors celle qui nous conduit à agir selon ce que nous sommes réellement : « Accomplir ma nature signifie épouser la voix, l'impulsion ou l'élan intérieur ». L'expressivisme, en d'autres termes, développe une nouvelle forme d'individuation axée sur la recherche de l'authenticité et la valorisation des différences. Les différences prennent avec lui une signification morale : elles deviennent des valeurs et des moyens de se réaliser soi-même. Chaque être a sa façon de vivre, chaque groupe humain également. La même vocation d'originalité vaut en effet pour les peuples et les communautés historiques. Herder y fait appel pour formuler la notion de culture nationale et d'« esprit populaire » (*Volksgeist*), qui deviendra l'une des sources du nationalisme et de l'anticolonialisme modernes. L'homme, selon lui, n'exprime son humanité universelle qu'en assumant d'abord son inscription dans une humanité particulière. Je dois donc être humain d'une façon qui est la mienne, et non pas imiter la façon des autres, car c'est seulement en moi-même que je peux trouver le modèle de vie qui me convient.

Parallèlement à l'exaltation des différences apparaît le thème de la reconnaissance. L'identité que j'entends assumer n'est en effet pleinement satisfaite que lorsqu'elle est reconnue par autrui. Comme l'observait déjà Hegel, l'individu aspire à la reconnaissance de son identité, ce qui témoigne de sa radicale non-autosuffisance. Nous nous définissons nous-mêmes, mais nous avons aussi besoin que cette définition soit reconnue par des « autruis significatifs ». Telle est la base de l'éthique de l'« authenticité ».

*

Hegel, on vient de le dire, a été le premier, en 1807, à souligner l'importance de la notion de reconnaissance : la pleine conscience de soi appelle et passe par la reconnaissance d'autrui. La notion de *reconnaissance* est en effet essentielle du point de vue de l'identité, que ce soit au niveau personnel ou au niveau collectif. « Qu'il s'agisse de la constitution de sa propre identité lors de l'expérience de la reconnaissance de soi dans le miroir ou de la reconnaissance de l'autre dans l'expérience de la communication, précise Bernard Lamizet, c'est le processus de la reconnaissance qui fonde la dimension symbolique de l'identité ». Cette exigence est de tout temps, mais elle a été rendue encore plus aiguë par l'avènement de la modernité, car l'identité qui ne se fonde plus sur une position hiérarchique dépend plus encore de la reconnaissance des autres. La reconnaissance complète ainsi l'identité. Elle en est le corrélat naturel : il n'y a de pleine identité que lorsque celle-ci est reconnue. C'est pourquoi Charles Taylor la définit comme la « condition de l'identité réussie ».

Reconnaître l'autre implique, non seulement de le reconnaître comme autre, mais aussi d'admettre que si nous sommes semblables l'un à l'autre, c'est d'abord en ce que nous sommes l'un et l'autre différents. Il ne s'agit donc pas de concevoir la reconnaissance à la façon d'un Lévinas – pour qui reconnaître l'autre, c'est lui enlever sa différence et l'assimiler à ce Même dont je participe comme lui –, mais bien au sens de l'*altérité* reconnue. L'égalité des droits, dans cette perspective, n'est pas réduction de l'autre au même. Elle inclut au contraire le droit à la différence. Elle restitue à l'égal sa différence, ce qui veut dire qu'elle ne conçoit pas l'égalité dans le sens de la mêmeté. Elle pose l'universel, non comme ce qui reste une fois qu'on a supprimé les différences (car en ce cas, il ne reste rien), mais comme ce qui se nourrit des différences et des particularités.

Le problème de la reconnaissance des identités est précisément l'un de ceux qui resurgissent aujourd'hui avec le plus de force en raison de la crise de l'Etat-nation occidental. Dans la postmodernité, le grand projet moderne d'un espace unifié, contrôlé et construit par le haut se trouve radicalement mis en question. Dans un contexte général d'effacement des repères, l'Etat-nation ne parvient plus à intégrer les groupes ni à (re)produire le lien social. Il ne fournit plus aux membres de la société un sentiment d'unité, une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire une raison de sacrifier leur intérêt personnel et parfois leur vie à quelque réalité ou notion excédant leur individualité propre. Il apparaît comme une structure abstraite, bureaucratique, éloignée de la vie réelle. Cette évolution libère des affirmations particularistes de toutes sortes. Les identités nationales se désagrègent, mais c'est au profit d'autres formes d'identité. Plus la « communauté nationale » s'affaiblit, plus les sociétés recherchent des communautés identificatrices de rechange.

Mais surtout, le problème de l'identité se pose désormais politiquement. L'exigence de reconnaissance visant à se faire reconnaître de tous pour ce que l'on est, le lieu de cette exigence ne peut être que la sphère publique. L'identité devient ainsi l'ensemble des pratiques et des actes par lesquels notre place peut être *politiquement* reconnue dans l'espace public.

La revendication de reconnaissance vise à sortir d'une situation où la différence, étant rabattue sur la sphère privée, se retrouvait de ce fait inévitablement dominée par les pouvoirs publics. Elle traduit le désir de faire inscrire dans l'espace de la communication et de la sociabilité une identité qui s'était vue jusque là dénier les capacités et les pouvoirs d'une

entité politique. C'est donc bel et bien la définition de l'espace public comme espace de l'indistinction qui se trouve mise en cause par les revendications identitaires. A un espace public « neutre », ne reconnaissant aucune appartenance spécifique, la revendication identitaire propose de substituer un nouvel espace public qui serait au contraire structuré par ces appartenances. La revendication identitaire, autrement dit, ne se satisfait plus d'un universalisme moral et politique qui n'a que trop souvent été le masque de pratiques de domination inavouées. Une véritable politique de reconnaissance des différences doit être incorporée dans l'organisation de la société, car la reconnaissance est à la base du lien social. La justice sociale ne passe pas seulement par la redistribution, mais aussi par la reconnaissance. Elle appelle une *politique de la reconnaissance* de la part des pouvoirs publics.

*

J'en viens maintenant à quelques caractéristiques essentielles de la notion d'identité.

Nul ne réalise seul sa destinée. On ne peut donc absolutiser l'individu comme un objet en soi. L'être de l'humain ne se borne pas au *topos* de l'individu, mais s'étend au milieu commun qui contribue à le constituer. L'existence humaine est d'abord extension vers l'extérieur (cf. la notion de « *Ausser-sich-sein* » chez Heidegger). Pour savoir qui je suis, je dois déjà savoir où je me tiens. La corporéité elle-même, comme l'avait bien vu Merleau-Ponty, est synthèse d'un corps et d'un environnement social. De même la citoyenneté implique-t-elle d'emblée la concitoyenneté : la citoyenneté n'est pas un attribut de l'individu, c'est l'attribut du concitoyen. La pleine définition de l'identité d'un individu exige donc de faire référence à son contexte de vie, à l'espace qu'il partage avec d'autres que lui, car c'est en fonction de la perception qu'il en aura qu'il se définira lui-même. Le groupe assigne toujours à l'individu une part de son identité, ne serait-ce que par le biais de la langue ou des institutions. On ne peut jamais définir un moi ou un nous sans se référer à d'autres que ce moi ou que ce nous.

Pour le dire en d'autres termes : à partir de soi, il y a une existence, mais il n'y a pas d'identité seulement à partir de soi. L'identité est certes ce qui donne un sens à l'existence, mais comme l'existence n'est jamais purement individuelle, la question de l'identité revêt obligatoirement une dimension sociale. Même l'identité juridique d'un individu ne se limite pas à son état-civil, mais se trouve liée, au cours de son existence, à plusieurs types de contrats (de mariage, de travail, etc.) partiellement définis par le droit, mais aussi soumis à l'évolution de la loi et des rapports sociaux. La notion de personne, enfin, ne peut avoir de sens que par rapport à une anthropologie. C'est pourquoi l'identité ne peut se penser indépendamment de toute socialité. L'identité ne se constitue pas à l'écart, à partir du sujet lui-même, mais à partir d'une relation à l'identité des autres. Le rapport à l'autre est donc toujours fondateur de l'identité dont se soutient le sujet dans l'expérience symbolique de la sociabilité.

Le rapport à l'autre, bien entendu, peut être empathique ou hostile. Giovanni Sartori n'a pas tort à cet égard de souligner que « l'altérité est le complément nécessaire de l'identité : nous sommes ce que nous sommes, à la façon dont nous le sommes, en fonction de ce que

nous ne sommes pas et de la façon dont nous ne le sommes pas ». Cependant, même un rapport hostile est d'abord un rapport. Marcel Mauss a bien montré, à l'inverse, que le don lui-même met en jeu l'identité, car il « ne se réduit pas à donner quelque chose à quelqu'un », mais « consiste à *se donner* à quelqu'un par la médiation de quelque chose ». C'est pour cela que le don se construit au moyen d'une réciprocité. Le don fait à quelqu'un qui n'est pas posé en même temps comme susceptible de le rendre est un don qui ne reconnaît pas l'identité de celui qui le reçoit. On est là au centre de la problématique de la reconnaissance.

Mais on est également au centre de la question de l'identité, puisque toute identité, toute conscience identitaire, suppose l'existence d'un autre. Les identités se construisent par l'interaction sociale, si bien qu'il n'existe pas d'identité en dehors de l'usage qu'on en fait dans un rapport avec autrui. *Toute identité est dialogique.* Cela signifie que ce n'est qu'en partant de son identité dialogique que le moi peut devenir autonome. Mais cela signifie aussi qu'autrui fait partie de mon identité, puisqu'il me permet de l'accomplir. L'individualisme ne conçoit le rapport à autrui que sous un angle instrumental et intéressé : la seule justification du rapport social est qu'il accroisse mon intérêt ou mon épanouissement immédiat. Dans une optique communautarienne, le rapport social est au contraire constitutif de soi. Comme l'écrit Charles Taylor, autrui est aussi « un élément de mon identité intérieure ». Le groupe, tout comme l'individu, a besoin de se confronter à des « autruis significatifs ».

L'action collective est indissociable d'un rapport au bien (à ce qui vaut par opposition à ce qui ne vaut pas) qui nous enracine dans une culture. La culture est une médiation symbolique de l'appartenance sociale (elle inscrit l'identité dans le champ des pratiques symboliques qui font l'objet d'une diffusion dans l'espace public), en même temps qu'elle est le lieu dans lequel s'inscrivent les identités qui structurent nos appartenances, ainsi que l'ensemble des pratiques sociales par lesquelles nous donnons notre identité à voir, à entendre et à échanger. On peut alors la définir comme l'ensemble des formes et des pratiques qui inscrivent l'appartenance sociale dans l'expérience réelle de ceux qui en sont porteurs et qui expriment ou revendiquent le lien social qui les fonde dans les pratiques symboliques qui donnent du sens à leur existence. Il est donc tout à fait naturel que ce soit par les formes de la médiation culturelle que l'identité puisse faire l'objet d'une reconnaissance dans l'espace public.

Ajoutons ici qu'une erreur très commune consiste à définir l'identité comme une essence fondée sur des attributs intangibles. Or, l'identité n'est pas une essence ou une réalité statique. Elle est une substance, une réalité dynamique et à ce titre elle constitue un répertoire. N'étant pas une donnée homogène, continue, univoque, elle ne peut être pensée que dans une dynamique, une dialectique, une logique de la différence toujours confrontée au changement.

L'identité ne dit pas seulement la singularité ni la permanence de cette singularité. Envisager l'identité à partir de la notion de continuité conduit en effet à en percevoir rapidement les limites : la continuité inclut aussi le changement, tout comme la définition de soi implique le rapport à l'autre. « Ce que nous *sommes* ne peut jamais épuiser le problème de notre condition, parce que nous sommes toujours changeants et *en devenir* », souligne Charles Taylor. Il n'y a donc pas d'identité sans transformation, l'important étant de ne pas poser ces deux termes comme contradictoires. La permanence ne réside pas tant dans l'identité que dans l'instance qui définit et attribue cette identité. L'identité n'est pas ce qui ne change jamais, mais au contraire ce qui nous permet de toujours changer sans jamais cesser d'être nous-mêmes.

Paul Ricœur fait ici une très juste distinction entre l'identité *idem* et l'identité *ipse*, la « mêmeté » et l'« ipséité ». La permanence de l'être collectif au travers de changements incessants (identité *ipse*) ne se ramène pas à ce qui est de l'ordre de la répétition (identité *idem*). La véritable identité n'est pas de l'ordre du Même, qui est un ordre des choses, mais de l'*ipseitas*, qui définit d'emblée le statut du vivant. L'*ipseitas* correspond à la valeur différentielle. L'identité est ce qui préserve l'*ipseitas* au travers des changements.

Cette distinction permet de relativiser l'opposition faite couramment entre identités héritées et identités choisies. Il est indéniable qu'il existe de nombreuses associations qui ne peuvent faire l'objet d'un choix au sens que la doctrine libérale donne à ce terme. Ce sont les « associations involontaires » évoquées par Michael Walzer, lorsqu'il écrit que la vie associative, « dans bien des domaines, n'est pas le fait d'un héros libéral, d'un individu qui serait en mesure de choisir ses propres allégeances. Au contraire, un grand nombre d'entre nous se situent d'ores et déjà dans des groupes qui pourraient bien s'avérer déterminants ». La famille et le sexe viennent évidemment au premier rang de ces « associations involontaires », mais celles-ci peuvent aussi comprendre la nation ou le pays, la classe sociale, la langue, la culture, les valeurs morales ou la religion. « Tant par leur nature que par la valeur que nous leur attribuons, ajoute Walzer, les associations involontaires jouent un rôle significatif dans notre décision d'adhérer volontairement à d'autres associations. Les premières précèdent historiquement et biographiquement les secondes, et constituent l'inéluctable arrière-plan de toute vie sociale, qu'elle se vive ou non dans la liberté et l'égalité ». Cette observation est tout à fait juste, mais ces associations involontaires, héritées, ne sont pas des déterminations absolues. Elles limitent seulement, sans la supprimer, notre capacité de s'en affranchir. Même l'identité liée au sexe et à la filiation ne devient pleinement une composante de notre identité que si nous décidons de la considérer comme telle.

On connaît la belle phrase de René Char : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Un testament répartit l'héritage. Mais chez les humains, c'est à chacun de ceux qui héritent de déterminer la nature de sa part. Hériter, ce n'est pas seulement s'identifier à ce dont on hérite, mais déterminer les meilleurs moyens de se l'approprier. Je ne cherche pas seulement à poursuivre ce dont j'ai hérité, je le façonne aussi par le regard que je porte sur lui. Ce façonnement équivaut à une démarche *narrative*. Pour l'individu comme pour le groupe, le rapport à soi-même n'est jamais immédiat. Il passe par le truchement d'une série de représentations et de narrations que l'on se fait à soi-même. Alasdair MacIntyre montre très bien que l'unité de la vie humaine est assimilable à l'unité d'une quête narrative : « Je ne peux répondre à la question "que dois-je faire ?" que si je peux répondre à la question précédente : de quelle histoire ou histoires fais-je partie ? ».

Objective ou subjective, l'identité contient donc toujours une part postulée. Elle n'est pas seulement un objet à découvrir, mais un objet à interpréter. La vie humaine, comme l'ont bien vu Dilthey, Gadamer ou Ricœur, est fondamentalement interprétative, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à décrire des objets, mais s'emploie aussi à leur donner un sens. L'homme est « un animal qui s'interprète lui-même », rappelle Charles Taylor. Il s'inscrit dans un cercle herméneutique qui se définit comme un espace de significations communes. Il appartient à la fois au monde qui *le* constitue et au monde qu'*il* constitue. L'identité n'échappe pas à cette règle. Elle est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un sujet élabore et redéfinit tout au long de sa vie, dans un processus proprement vital. L'identité est fondamentalement

de nature narrative et autonarrative. Et son véritable sujet est l'énonciateur de cette narration.

Notre identité, enfin, est inséparable d'une définition de ce qui importe ou non pour nous. Elle exprime la part de nous-mêmes que nous privilégions et sur laquelle nous nous appuyons pour nous construire, non pas du tout par émancipation vis-à-vis des déterminations dont nous sommes le lieu, mais par un choix qui nous fait tenir certaines de ces déterminations comme plus déterminantes que d'autres.

Pour désigner « ce qui (nous) importe », Taylor parle d'« évaluations fortes » et de « biens constitutifs » ou « hyperbiens ». Les « biens constitutifs » se distinguent des biens matériels ou des biens qui répondent à un simple besoin en ce qu'ils ne sont nullement assimilables à de simples préférences, mais sont fondateurs d'identité : « Formuler un bien constitutif, c'est rendre clair ce qu'implique la vie bonne qu'on adopte ». Les « évaluations fortes » se caractérisent par le fait qu'elle ne sont pas négociables et ne peuvent se réduire à une simple préférence ou à un simple désir. Elles ne sont pas relatives au bien-être, mais à l'être même des individus. Elles concernent ce qui donne une raison de vivre et de mourir, c'est-à-dire qu'elles portent sur des valeurs posées comme *intrinsèquement* bonnes. Les évaluations fortes représentent des buts moraux dotés d'une valeur intrinsèque.

L'identité apparaît ainsi liée d'emblée à toute une herméneutique de soi, à tout un travail de narratologie destiné à faire apparaître un « lieu », un espace-temps qui configure un sens et forme la condition même de l'appropriation de soi. Dans une perspective phénoménologique, où rien n'est donné immédiatement, mais au contraire toujours de façon médiate, l'objet ne peut procéder que d'une élaboration constituante, d'un récit herméneutique caractérisé par l'affirmation d'un point de vue organisant rétrospectivement les événements pour leur donner un sens. « Le récit construit l'identité narrative en construisant celle de l'histoire racontée, dit Paul Ricoeur. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage ». Défendre son identité, ce n'est donc pas se contenter d'énumérer rituellement des points de repère historiques ou des événements supposés fondateurs, c'est comprendre l'identité comme ce qui se maintient dans le jeu des différenciations, non comme *le même*, mais comme la façon *singulière* de toujours se transformer.

*

Dans les sociétés traditionnelles, comme l'a remarqué Marcel Gauchet, « le symbolique règne de manière explicitement organisatrice ». Cette constatation se relie directement à la question de l'identité, car l'identité, on l'a vu, est elle-même fondamentalement symbolique. Et c'est parce qu'elle avant tout symbolique qu'elle est aujourd'hui la première victime de la désymbolisation marchande.

Avec le capitalisme total, tout objet se ramène à sa valeur marchande, tout rentre dans l'ordre de la pure marchandise, celle-ci étant du même coup promue au rang de réalité ultime. Tout ce qui n'a pas d'équivalent, et plus particulièrement d'équivalent monétaire, se trouve dévalorisé d'autant. La société de marché vise avant tout à accélérer la circulation des choses. Pour faciliter cette circulation, elle doit enlever à l'échange toute caractéristique qui n'est pas incluse dans la seule valeur marchande. Les hommes doivent donc être allégés de leurs poids

symbolique : ce qui circule ne doit plus être lesté d'attribution symbolique, à commencer par la reconnaissance de l'identité. C'est en cela que l'échange marchand s'oppose directement au rapport de don, qui contient toujours une part d'incommensurable, de hors-prix. La Forme-Capital est nihiliste en ce qu'en éradiquant le symbolique, elle parachève le désenchantement du monde, aboutissant ainsi à la négation de tous les horizons de sens.

Dans son essai sur la « nouvelle servitude de l'homme libéré », Dany-Robert Dufour a parfaitement décrit ce processus par lequel le Marché tend à éliminer toute forme d'échange dépendant d'un garant symbolique, social ou métasocial, pour ne laisser subsister que l'échange qui vaut par son seul rapport à la marchandise : « De façon générale, toute figure transcendante qui venait fonder la valeur est désormais récusée, il n'y a plus que des marchandises qui s'échangent à leur stricte valeur marchande. Les hommes sont aujourd'hui priés de se débarrasser de toutes ces surcharges symboliques qui garantissaient leurs échanges. La valeur symbolique est ainsi démantelée au profit de la simple et neutre valeur monétaire de la marchandise de sorte que plus rien d'autre […] ne puisse faire entrave à sa libre circulation ». La désymbolisation désigne ainsi la façon de « débarrasser l'échange concret de ce qui l'excède tout en l'instituant : son fondement. En effet, l'échange humain est serti dans un ensemble de règles dont le principe n'est pas réel, mais renvoie à des "valeurs" postulées. Ces valeurs relèvent d'une culture (dépositaire de principes moraux, de canons esthétiques, de modèles de vérité) et, comme telles, elles peuvent différer, voire s'opposer à d'autres valeurs. Or, le "nouvel esprit du capitalisme" poursuit un idéal de fluidité, de transparence, de circulation et de renouvellement qui ne peut s'accommoder du poids historique de ces valeurs culturelles ». La source majeure de l'aliénation des identités semble donc bien résider aujourd'hui dans le fétichisme de la marchandise.

La société de marché a une évidente portée anthropologique. Elle module l'imaginaire, elle tend à créer un homme nouveau défini par ses seuls intérêts matériels. Aliénation de l'être, aliénation du désir, aliénation du besoin. La société de marché ne propose qu'une caricature du lien social, puisqu'elle définit comme seule véritable existence la séparation d'avec autrui. Parallèlement, elle réifie les rapports sociaux, c'est-à-dire qu'elle amène les rapports entre les hommes à se calquer sur la forme des relations aux choses et entre les choses. Cette réification est inséparable de la logique du capitalisme. Du point de vue de la Forme-Capital, les hommes ne sont que des choses, en l'occurrence des facteurs de production et de consommation. Ces facteurs ne sont reliés entre eux que par l'échange de marchandises. La fonction de la Forme-Capital est d'aliéner toute activité créatrice vivante en s'efforçant de produire et de reproduire une forme de vie quotidienne correspondant aux valeurs qui lui sont propres.

Les médecins et les psychologues ont longuement étudié les troubles de l'identité. Ils soignent tous les jours des individus victimes d'une crise d'identité, qui se plaignent d'un sentiment de vide, d'une perte d'estime d'eux-mêmes, d'une incertitude sur ce qui compte vraiment pour eux. La crise d'identité est une forme à la fois d'aliénation et de désorientation. La perte d'identité est une pathologie qui prive l'individu à la fois de son identité singulière et de toute sociabilité possible, puisque celle-ci implique toujours une médiation. Elle est en cela comparable à l'amnésie, à l'oubli, dont le propre est de plonger les êtres et les choses dans l'indistinction. Elle est comme cette « parole sans voix » dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : une parole sans sujet, sans identité. Elle correspond à ce processus par lequel le sujet cesse d'exister comme tel, et n'existe plus que comme objet. La perte d'identité, pour les individus comme pour les peuples, c'est la sortie du symbolique.

Alain de Benoist